

『聊齋志異』に於ける帝王願望の批評：「畫壁」の引用の意味

著者	北村 良和
雑誌名	中国文化：研究と教育：漢文学会会報
巻	50
ページ	128-136
発行年	1992-06-20
URL	http://doi.org/10.15068/00150115

『聊齋志異』に於ける帝王願望の批評

——「畫壁」の引用の意味——

一 問題の所在

引用とは一體何であるのか。

この途方もない問題の前に筆者はこの所行んでいる。引用に何か意味とか価値があるとすれば、その引用の根源にあるものを、共通価値として共有する集團が前提になければならないだろう。例えば『聖書』の色々な語句、文章が、西歐の文獻に斷えず現れるのは周知の事柄に屬するが、筆者はそれらに出會う度に常に自分が『聖書』を價值とする集團の外側にいる事を意識せざるを得ない。その様な、例えば『聖書』を代表とする書物を信條・信念の中心に据える集團を假りに“引用の共同體”と名づけると、勿論引用が意味を持つのはその共同體の内部にいる人間に於いてだ

北村 良和

けである。外部にいる者には引用は意味も價值もない。『聖書』の“引用の共同體”の側から見れば、それどころか筆者の如くその價值を共有せぬ連中であるから、根絶す可き者として映る筈で、トマス・アクィナスが甦れば筆者など焼き殺されていたであろう。少くも論理的な筋に於いてではあるが。

これと同じ意味に於いて孔孟や李杜を根源として持つ文明がある。この引用の“共同體”の内部に現代の我々がいるか否かは今暫く措くとして、或る引用典故が例えば『論語』に出るか『孟子』に出るかは少くも“共同體”の外部の人間にとれば些細な取るに足りぬ問題であるに過ぎない。が内部にいる人間——經學が萬學の女王であった頃の中國人——に取ればこの差異は重要であり、時には經書への或る解釋が離經叛道として斷罪處刑への道を開く事も往

々にしてあった。内部にいる人間は或る種の重い運命を擔わなければならなかった。この點儒學があれ程盛んであった幕政期の日本に於いても經書の解釋で權力者から生命を奪われ、族誅された例は聞かない。これは結局の所、共有する所の信念信條の暴力を伴った強制という側面を我々が持たなかった事を示している様に思われる。少くも體制教學としての儒學の質には、大陸と日本との間には架橋す可からざる深淵が存在するが如くである。

引用の共同體の内部は、閉鎖系である。そしてその内部は、質的な連續がある。ギリシヤで言えば、ユウリピデスやソフォクレスの悲劇も、ホメロスの引用である。ヘロドトスやツキディデスの歴史も、神々のロゴスの展開の中に歴史を見る限りホメロスの文脈の引用である。⁽¹⁾我々の如き外部の者から見れば奇異に見えるが、藝術も歴史も古代ギリシヤ人に取れば孤立して存在するのではない。哲學にせよそうで、初期の哲學者タールレスやアナクシマン드로ス等にしても言はばホメロスの引用家なのである。後は推して知る可きである。内部の者から見れば、質的に連續している。否連續は自明で、意識さえされていないのかも知れない。

質的連續は突如奇妙な形で想起され、實感される。先擧

の灣岸戦争が勃發した時、アメリカの上院で或る議員が、ヘロドトスの『歴史』の一節を引用朗讀して、泥沼の戦争に些細な原因から突入して行つたギリシヤ諸國の例を取り、警告を發した事が新聞の片隅に報ぜられていた。文字通りの引用だが、文明のコンテクストを異にする我が國の國會でヘロドトスを引用して演說しても何の意味もない事は申す迄もない。信念信條を西洋古代と共有していないからである。尤も質的連續と言っても、現代のアメリカはローマに近いのであり、同血の民族國家の集合體ギリシヤとは縁遠いのであるが、危機の時にはその様な微細な差異は無視され、突然同質性のみが強調され、想起されるのである。二千數百年の時間は、一舉に飛び越えられる。質が問題なのだが、一體アメリカ人は何を想起しようとしていたのか。引用する事で彼等は何を想起するのであるうか。

嘗つて毛澤東氏が隆盛の頃、筆者は『尙書』を勉強していたが、イメージとして毛氏は、堯や舜に重なって見えて仕方なかった。その後『文革』の混沌終結の後、鈴木中正氏の著書で農民一揆と重ねて見る事を教えられ、最近では三石善吉氏の『中國千年王國の研究』で鈴木氏の方向が深められているのを知り感心した。言わば白蓮教や太平天國の故事を引用する事で特異な現實の眞相を學んだのであ

る。そのせいか、最近では國民黨と共產黨との内戦時に書かれた毛澤東の詞などを讀むと、『史記』五帝本紀の黃帝と炎帝との阪泉の野での戦を想起し、共同體的連續性の視點から見ればこれの引用ではないかと慄然とする事しきりである。言わばギリシヤ人に取ってホメロスの『イリアス』の中にベルシヤ戦争もペロポネス戦争もロゴスとして全て含まれていた様に、『尙書』や『史記』にここ百年の中國人の不幸と幸福とが全て質的に含まれているのではないかとさえ疑われて来る。

そして六四事件が起った。これは何を引用する事で理解出来るのか。後漢黨錮の禁か？明朝方孝孺の族滅か？或いは清の文字の獄か？引用の素材は『二十四史』に充滿しており、各人各様の引用の仕方がある。が然し我々があの事件をどの様な形——即ちどの様な引用で以って——で理解しようと、百年も経ち事件の痛みが忘却され薄らいでいった曉には、百年前の我々が引用したその引用しか残らないのは必定である。百年（或いは二百年）先の時點から見れば、酷である點に於いて六四事件も文字の獄も大した差はない。未來は我々の現在の特異點を決して括弧でくくり重視したりはして呉れはせぬ。よほど巧みな引用で以ってこの特異點を際立たせぬ限り未來はこの我々の「今」に關

心を持たぬであらう。

魯迅の『魏晉風度及文章與藥及酒之關係』は北伐期の過酷な政治的風土を曹操や阮籍や嵇康を引用する事に依り特異點として際立たせている。古直氏の阮籍やら陶淵明に對する注も同じ方向の仕事である。⁽²⁾ 魏晉の曹操・司馬昭・桓玄と一九二〇年代後半以後の北伐期の warlord 達とが引用に依り重って見えて来る。言はば同質化、等質化が行われ、何かが突如想起されている。が注意せねばならぬのは、魏晉の詩人達の運命の想起は、魯迅や古直の生きた二十世紀には限らぬ事だ。陶澍の『靖節先生集』に依ると元末明初に生きた劉履にせよ、淵明への想いを馳せている。⁽³⁾ つまり王朝交替期に生きた知識人は、魏晉の詩人が突如想起され、引用したくなるのである。王朝交替という稀れなる偶然が、例えば淵明への眼を開かせる。例えば單なる田園詩人ではないという特性が見え出す。

さて王朝交替やら内亂やらの轉換期に生きなかつた詩人が、何かを引用するとう場合我々はそれをどう考えたらいいか。彼等の生は、阮籍嵇康謝靈運の如く朝廷や文壇の中心におらなくとも、彼等に取れば特異點であつたのではないか。終生田舎住まいであつても詩作なり創作なりで

“引用の共同體”と切り結んでいたのではないか。少くも詩人作家である限りは。今『聊齋志異』の蒲松齡（一六四〇—一七一五）を例に取ろう。彼は乾隆期の「文字の獄」も知らず、また確かに明末清初の動亂期は青年期に體驗してはいるが、全體として見れば山東の田舎の科擧落第生であつて、政治的コミットはほぼない。彼は個人としてはモラリストとして終始したと覺しいが、彼の生活の全體を知る可き資料は乏しく、例えば世紀末のバリという環境の中で或る特定の詩人を論ずるという場合の、その環境が所與のものとして我々の眼前にはない。廣漠なる田舎が廣がっているのみである。がそれでも蒲松齡はその作品の中で様々な引用をするのである。政治と密接している都會の詩人達のシャレた引用では勿論ない。が引用している以上は、その「共同體」の本質をやはり何等かの形で語っている。今「畫壁」という比較的に構造的に收斂してゆく作品を例に取り、彼が引用に依つて語らうともの意味——社會の性格と言つてもよい——を探り出して見よう。

二

『聊齋志異』は奇怪な引用の寶庫である。引用の典故は、多岐複雑であり、典故調べは過去清朝に呂湛恩、馮鎮禮、

何垠等數家あり、それらは多大の精力を盡して作られている。が全作品の數も多く、勿論完璧は期し難く、これら既往の諸注を集成した「會校會注會評本」（上海古籍出版社）の張友鶴氏が述べる通り、誤りもあるし、また漏れているものも多い。また私見を插まさせて貰うと注家が比定し得た典故にせよ何故その場所にその典故が引用されねばならぬのか注家自身にも存外分つていない事がよくある。注家自身が『佩文韻府』の類で單に檢索した結果を書いている場合もあるからで、よくその引用の典故を洗うと豫想外に新しい光が當る可能性がある。が然し注家達の努力は非常なもので、その一例を挙げると、全作品中の最小の短文（？）に屬する「錢流」

沂水劉宗玉云、其僕杜和偶在園中、見錢流如水、深廣二三尺許、杜驚喜、以兩手滿掬、復偃臥其上。既而起視、則錢已盡去、惟握於手中著尙存

の劉宗玉という人物が、名が琮で、康熙丁酉の年（1717）の拔貢である事が呂注と馮注とで分かるのであり、これは恰かも淵明の「桃花源記」の桃花村を尋ねたが發見出來ずに空しく戻つた實名の人劉子驥が誰であるかの例の詮索を想わせて面白い。拔貢と言へば推薦制度だが、山東省に於いて清代のその記録帖みたいなものが残っており、それを見

たのであろう。この様な興味ある引用は無数だが、今は省略に従う。

さて「畫壁」を引用の典形として何故筆者は問題にするのか。簡単に言うると小説世界の構造が、變形なり轉身なり的一点に集中して纏められており、且つこの變形（乃至轉身）と言う中心點が、言わば科擧という制度の暗喩になっているからである。そしてこの構圖を引用に依って端なくも作者は暴露してしまっている。唯だ注家はそれに氣づいていないのであり、敢えて筆者はそれを跡づけて見ようと考えるのである。短いものだが、筋を更らに要約して述べておこう。

江西省の孟龍潭（これは作者の分身）は、孝廉に擧げられた朱という友人とともに北京に滞在していた時、散歩に出て或る佛寺に入った事があった。老僧が一人寺を守っていたが二人を迎えて院内を案内して呉れたが、殿中に僧誌公の塑像が立ててあった。殿中の壁畫は精妙で人物は生くるが如く描いてあったが、畫柄は『維摩經』の散花天女の圖である。その中の一少女が花枝を持って微笑していたが紅い脣が動くが如く、秋波を送っている様である。それを見つめていた朱の方は、思わず一眼惚れしてしまうが、ために身體が浮かび上り、雲霧に乗って

壁の中の世界に入って仕舞う。壁の中はまた殿閣の連なる寺院であり、この世のものとも思われぬ。本堂では一老僧が説法を垂れており、廻りを取り圍んで聴く者も多く、朱もその中に雜つて聴いていた。暫くしてふと朱の裾を引く者があり、振り向くと先程の少女である。笑つて去るので後を追うと、欄干を過ぎてひとつの小部屋に入り、手中の花を上げて招く。意を決した朱は、部屋の中に入り、寂として人氣なきを幸いに少女と懇ろの關係を結んだ。事終ると少女は物言を立てる事を禁じ、戸を閉めて出てゆく。夜になるとまたやって來、こんな事態が二日程續いた。終いに他の女達（天女の仲間）に悟られ、「お腹の中の赤子はもう大部大きくなった筈だから」と、垂れ髪を無理やり既婚者風の髻髪に變えられて仕舞う。よく見ると垂髻の頃よりも美しい。女友達が去った後、朱は再び巫山戯かかるが、その時部屋の外に靴音が聞え、鎖を持った縛吏が現れ、外部の女達に「異界の人を隠してはいないか」ときびしく訊問している。女達が中の二人を庇つて呉れるのが聴えるが、二人は生きた心地もない。鍵穴から伺うと恐ろしげな縛吏の様である。女は「ソファの下に匿れよ」と言つて奥の戸から逃げ去った。匿れていると縛吏らしき者が部屋を調べて

入って出てゆくのが聴こえる。朱は恐怖にふるえ乍ら女の歸るのを待つが、何故自分がこの様な怖境に身を置いているか分らなかつた。

さて孟龍譚は、老僧の説明を朱と共に聴いていて瞬時にふと側の朱が居ないのに氣づき、老僧に尋ねると「説法を聞きにゆかれた」と答える。やがて僧が壁を指で弾じくと朱が蠶中に現われて聴き耳を立てている。「お連れがお待ちですよ」と老僧が言う、ひらりと下界に朱は降り立つ。孟が尋ねると朱は「ソファーの下に匿れていると雷の如き物音がしたので部屋の外に出て何であるかを伺っていた」と答える。再び蠶を見ると例の美人は、髻が高く結ばれた既婚の女に變っている。朱はこの怪異に驚き理由を求めると老僧は「幻は人に依って生れるもの（幻由人生）。愚僧にはその理由は分らぬ」と笑うだけである。夢破れた朱は意氣消沈し、目の當りに友人の變化を見た孟は腰を抜かし、二人は早々にその北京の僧院を立ち去るのであった。

この物語で作者は何を引用しようとしているのか。換言すれば何を想起しているのか。蒲松齡は異史氏の評語で「人有淫心、是生褻境、人有褻境、是生怖境、菩薩點化愚蒙、

千幻並作、皆人心所自動耳」と述べ出来るだけ在り來たりの convention の枠の中にこの作品の意味を押し込めようと試みているが、安易にこれに乗る限り筆者の言う引用の實體は見えては來ない。言わば「作者の意圖しない所」（モンテーニュ）まで踏み込まぬ限り、解釋はない。事實詩人や作家は、無意識の領域に創造の基底を持つ。これは洋の東西を問わず古來眞理とされる所である。狹義の引用即ち典故にせよ、詩人は恐らく無意識に用いているのであって、後世の注家の努力を若し見たら吃驚するだろう。「散花天女」が呂注が指摘する様に『維摩經』⁽⁵⁾に出る事くらいは、迷いと悟りというこの話のテーマから言って即座に答え得たろうが、この話の最初に出る「釋寶誌」、最後に「幻由人生」が、各々『高僧傳』卷十、『左傳』莊公十四年に基づく事を作者は、問われて鸚鵡返しに答え得たろうか。知っているのは注釋家や考證家であり、むしろ知らぬ所或いは意識せぬ所に genius の unity が保たれている。筆者は今、「釋寶誌」「幻由人生」の典故に拘泥するのだが、その理由はこの話の構造にある。

この物語の基本構造は、metamorphosis（變形・轉身）をする側即ち朱孝廉と、それを見る側即ち孟龍譚と老僧との對立にある。そして力點は後者にある。つまり他者の

metamorphosis を見る側が、見る事に依つてその行爲を批判している。今これを讀み誤つて、metamorphosis する側の朱孝廉の恐怖と恍惚とに感情移入し、力點がここにあると勘違いすれば、この作品は單なる淫心を罰する説教譚に墮して仕舞おう。そして先の筆者の拘泥する典故も、單なる作者の博識の披瀝に止まるだろう。

力點が、metamorphosis を見る側にある理由は語り口にある。中間の約三分の二に當る部分は、確かに朱孝廉の壁中での幻想紀行ではあるが、實は讀者は前もつて作品の冒頭で、

江西孟龍潭與朱孝廉客都中、偶涉一蘭若、殿舍、俱不甚弘敞……。

右の通り、主役が孟の方にある事を知らされている。この併記は、孟と朱とが對格である事を意味するのではない。實は孟が朱の社會的位置たる孝廉（舉人）ですらない事を語っているのである。明清社會に於いて舉人となる事が、一般人に取り如何に大きな事件かは『儒林外史』を讀めば明かだが、孟はそれですらない。その布衣の孟を先に書くのは、陞官發財という制度的上昇現象を批判的に見ている事を示す。事實、孝廉を足掛りに朱はさらに進士に合格し、一躍官界に飛翔せぬとも限らない。それを無冠の孟は

言わば指を銜えて見ているのである。立場が逆轉し、孝廉ですらない孟が壁中の異界に迷い込み、美女と逢瀬を重ねては、物語りは殆んどリアリティを失う。作者はそれを江西孟龍潭與朱孝廉……散花天女、内一垂髻者、拈花微笑、櫻唇欲動、眼波將流、朱注目久、不覺神搖意奪、恍然凝想……

右の様に主役を移す形で注意深く避けている。そして物語の最後で朱の異界紀行からの歸還を受け入れるのは孟だが、その間勿論孟は全く登場しない。これは孟が metamorphosis の外部に遠ざけられている事を意味する。

朱のこの metamorphosis を見ている者がもう一人いる。老僧である。彼は孟朱二人の來客を迎えて寺院中を案内するが、彼もまた孟と同じく變身の夢破れて現實世界に歸還する朱を最後で受け入れる。彼もまた外部に立つのだが、さらに孟に朱の所在を聞かれた時『説法を聞きにゆかれた』と答え、また指で壁を弾いて朱を現實に戻した事が示す様に、この幻術全體の作動者であり、變形のプロセスを細部まで見通している。彼は朱の心の中の淫心生起に依る變形が、現實の外面的變形即ち壁中の人物となる變化の、その恐る可き轉換點を笑い乍ら見ている。この點孟は、單に朱が壁の中の世界に吸い込まれて出て來たという變形の

外面性しか見ていないのである。この意味で老僧こそ眞の主役なのだが、その事を作者は、話の冒頭で「殿中塑_三誌公像」と六朝の怪僧寶誌を前もって引用する事で暗示していた。

三

蒲松齡は、「畫壁」の始めに何故誌公を引用したのであろうか。呂湛恩は「誌公面壁徹如鏡、手足皆鳥爪」と『神仙傳』を引いているが、これは事實性から言って當を失している。紙數も盡きたので推理の結論だけ簡略に述べておく。

釋寶(保)誌は、神祕化のヴェールを被っているものの『梁書』『法苑珠林』『高僧傳』などに見える歴史的人物である。彼は齊梁の間に生きた僧侶で、當時の政治的野心家達の興亡を預言して盡く當つたと言う。齊の武帝は衆を惑す者として華林園なる所にとじ込めたが、その齊を亡した梁の武帝はその禁を解いて敬事した。『高僧傳』(卷十)を信ずれば、天監十三年(514)に九十七歳で寂滅したと言うからには東晋末から齊梁にかけての天子に成りたがる數々の野心家達の「one of them」から「聖人」への metanois₁ の運動をほぼ見た。この運動を起した英雄好漢の中

に成功者は蕭道成(齊武帝)蕭衍(梁武帝)など極く少數だが、裏面史的には多くの者が運動を起しては滅亡してゆく。勿論萬一の成功の暁には、南面の樂しみが待っており、「畫壁」の朱孝廉の夢の實現したもの比ではない(が質的には重なる)。寶誌は、劉宋の篡奪者蕭道成の腹心であり、且つ彼を助けた陳顯達(『南齊書』本傳)が、最後に叛逆するのを豫言していたと言う。また齊の屯騎の桑偃が叛旗を翻す直前訪れた時も、寶誌は顔を見るなり「この男は叛し、頭を斫られ、腹わたを出す」と叫んで逃げたと言う。權力者側からは「衆を惑す」と斷罪される事必至だが、彼は一種の合理主義者である。彼は、布衣から天子への飛躍の轉換點を認めない。普通世俗の論理では水が氷になる様に「成る」が認められている。政治的文脈では布衣が天子(聖人)に成る譯だが、成ってしまうと今度は「ある」に轉じ、以前は「ある」側から讀み變えられてゆく。徳や運命やその他が以前の無に賦與されてゆく。「冗談ではない。氷は水だったのだ」と言っても、「今は氷である」の論理が壓倒し押し切つてゆく。

この「成る」という世俗王權の論理に對抗したのが、寶誌の少し先輩の釋慧遠である。『弘明集』に見える若き叛逆兒桓玄との對論を讀むと、「釋門不敬王者論」と言うが、

東晋の天子は議論の外にある事が分る。軍權を握る桓玄には、天子は何時でも處理出来るものであり、慧遠一派の佛教徒の「不敬」のテーゼは、實は今正に水から氷に「成ろう」とする桓玄の自意識に向けられたものであった。「成る」という政治的 *metamorphosis* を認めぬ佛教徒は、桓玄に取れば革命の否認を意味した。天子殺害直前の桓玄にすれば、革命は心の中では完了しているのであり、佛教徒は變形の以前と以後を冷靜に見ている様に映じた。一般の世俗の權威即ち王者に頭を下げぬ慧遠に立腹して見せるが、眞相はこれである。慧遠は黙っているが、勿論桓玄の懲罰を受ける事は豫想していたろう。丁度「畫壁」に於ける老僧（これは實誌そのものである）が、朱孝廉の恐怖に満ちた懲罰を一部始終知っていた様に……。

『聊齋志異』の引用の意味は、右の通りだと信ずる。即ち帝王願望の批評なのである。「幻由人生」も同じモチーフなのだが、別稿に譲る。

注

(1) "Past and Present in Herodotus and Thucydides" by Virginia Hunter : Harvard University Press 1987.

(2) 『屑冰堂五種』には曹子建・阮嗣宗・陶靖節に関する箋注

が入っている。

(3) 劉履は上虞の人。字坦之。明に入って仕えず、草澤間民と號した（『四庫提要』186）。『陶靖節集』卷一「停雲」の第一首「霏霏停雲、濛濛時雨、八表同昏、平路伊阻、靜寄東軒、春醪獨撫、良朋悠遠、搔首延佇」の何孟春の注に「上虞劉履曰、此蓋元熙禪革之後而靖節之親友、或有仕於宋者。故特思而賦之以寓規諷之意」と引く。劉履の本は、吳瞻泰は「未見」と言っている。

(4) 『晋書』隱逸傳に「劉驎之字子驥、南陽人……」とあり、實在の人物。彼が淵明とどう關係したかについて古來喧しい議論がある。

(5) 「呂注」が引く様に『維摩經』では、結習が盡きず悟り切っていない者には、散花が身に著いた。

(6) 『梁書』何敬容傳。

(愛知教育大学)